

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۱

رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۲۱

اعظم مردیها *

سیدمرتضی حسینی شاهرودی **

علیرضا کهنسال ***

نظریه اتحاد عاقل و معقول جایگاهی ویژه در حکمت متعالیه دارد. برخی از فلاسفه مانند ابن‌سینا آن را انکار کرده‌اند؛ لیکن ملاصدرا در موضع قبول آن است. این اختلاف نظر به دلیل اختلاف در مبانی این دو فیلسوف است؛ چنان‌که می‌توان گفت این نظریه فقط بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل تصور است. مفاد این نظریه بر اساس دیدگاه‌های رایج، اتحاد نفس با صور علمیه خود است. مبانی و نظریات ویژه ملاصدرا درباره ماهیت نفس و نیز در معرفت‌شناسی، امکان ارائه تفسیری خاص را از این قاعده فراهم می‌کند. نظر رایج درباره فرایند ادراک، تأثر از جهان خارج و صعودی بودن معرفت است، اما ساحتی از معرفت به نحو نزولی وجود دارد. بر مبنای بساطت نفس، هر شیئی در جهان خارج،

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (Mardiha1390@gmail.com).

** استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (shahrudi@um.ac.ir).

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (Kohansal-a@um.ac.ir).

اصل و حقیقتی در باطن یا مرتبه عقلانی انسان دارد. در صورت ظهور این بساطت، تمام آنچه به عنوان ادراکات عقلی، خیالی و حسی به نفس نسبت داده می‌شود، ظهور آن اصل در مراتب مادون، از جمله خیال و حس است. ملاصدرا در نظریه اتحاد عالم و معلوم به این ساحت از معرفت نظر دارد، که بهترین تعبیر برای آن، با توجه به وحدت ظاهر و مظهر، وحدت علم و عالم و معلوم است.

واژگان کلیدی: اتحاد عاقل و معقول، بساطت نفس، حرکت جوهری، عقل

فعال، معرفت‌شناسی.

مقدمه

مسئله معرفت، بخش قابل توجهی را در آثار ملاصدرا به نحو مستقل یا ضمنی مباحث دیگر به خود اختصاص داده است. در این میان، نظریه «اتحاد عاقل و معقول» از جمله مواردی است که به طور خاص از سوی ملاصدرا و حکیم سبزواری، شارح بزرگ حکمت متعالیه مورد بحث قرار گرفته است.

این نظریه نوظهور نیست، بلکه در حکمت‌های پیشین نیز مطرح بوده است. برخی از فلاسفه نسبت به آن موضع ایجابی، و برخی موضع سلبی داشته‌اند. طرح این نظریه به فرفورئوس نسبت داده شده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۴۲۷) که خود در موضع قبول آن بوده است. در میان حکمای مسلمان، ابن‌سینا به انکار آن مشهور است. وی این نظریه را سخیف دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۳) و دلایل متعددی نیز بر ابطال آن ارائه کرده است (همان: ۲۹۳-۲۹۶؛ نک: ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۲۲).

ملاصدرا نخستین فیلسوفی است که این نظریه را مدلل کرده است. وی این مسئله را غامض‌ترین مسئله حکمت معرفی می‌کند؛ چنان‌که هیچ‌یک از علمای

اسلام، و در رأس آنها ابن سینا نتوانسته‌اند آن را حل کنند؛ صدررا حل آن را از قبیل «فتح مبین» و «فضل عظیم» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۱۲-۳۱۳). فقدان چنین تعبیری در سایر مباحث مربوط به علم، از جایگاه ویژه این نظریه خبر می‌دهد.

به منظور ارائه تفسیری نسبتاً دقیق از قاعده، اختلاف نظر ملاصدرا را با ابن سینا درباره ماهیت ادراک و رابطه نفس با قوا مطرح می‌کنیم. با توجه به دیدگاه‌های ویژه ملاصدرا در این موارد، یعنی خلاقیت نفس در فرایند ادراک، رابطه نفس و قوا بر مبنای وحدت و بساطت نفس، این نکته به دست می‌آید که اختلاف ملاصدرا و ابن سینا در این نظریه، اختلاف واقعی نیست؛ زیرا پذیرش و تفسیر آن بر اصولی مبتنی است که در حکمت سینوی وجود ندارد. با فقدان این مبانی، اتحاد عاقل و معقول جز به همان‌گونه‌ای که ابن سینا بیان می‌کند، قابل تصور نیست. از نظر ملاصدرا نیز آن نقدها بر اساس آن تصور از نظریه کاملاً صحیح است.

سبزواری نیز در استدلال این قاعده، یعنی تمسک به «برهان تضایف»، اختلاف نظری با ملاصدرا دارد. تقریر درست محل نزاع آنها به منظور درک دقیق‌تر این نظریه لازم است. نتیجه این بررسی آن است که ملاصدرا مفهوم «اتحاد» را به معنای رایج آن در حکمت‌های پیشین به کار نمی‌برد. او به «عینیت» به معنای حذف هرگونه ثنویت یا تغایر وجودی، حتی همانند رابطه جوهر و عرض نظر دارد. برای توضیح این «عینیت» پرداختن به نسبت «عقل فعال» با نفس از جهت معرفت‌شناسی نیز ضروری است.

حاصل این است که ملاصدرا بینونت وجودی عالم و معلوم را نمی‌پذیرد و

معرفت را در سطحی فراتر از آنچه از تأثرات حسی به دست می‌آید، مطرح می‌کند. تأثرات حسی، ولو آن را علت تحقق صور حسی و خیالی در نفس بدانیم، زمینه ظهور حقایق درونی نفس را فراهم می‌آورد. مبنای این نظریه، بساطت ویژه‌ای است که وی برای انسان قائل است. اتحاد عالم و معلوم از نظر ملاصدرا ناظر به این سطح از معرفت، یعنی ظهور آن وحدت در مراتب متکثر وجود وی است.

این مسئله که «آیا چنین علمی قابل تسری به معرفت عمومی است یا قادر است معضلات معرفت‌شناختی را حل کند؟» محل بحث نیست.

اختلاف حکمت سینوی و صدرایی درباره ماهیت نفس و ادراک

ابن سینا نفس را «صورت» بدن می‌داند (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۱۶)؛ یعنی کمال اولی که واسطه انجام افعال بدن است (همان: ۱۰). نفس ذاتاً مجرد از ماده، اما در مقام فعل نیازمند به ماده است (همان: ۲۲). بنابراین، نفس به‌رغم نیاز به بدن، در افعال خود مستقل از آن است.

جوهر تام دانستن نفس دو لازمه مهم دارد: اولاً، علم همانند آثاری که از قوای نباتی و حیوانی صادر می‌شود، کمال ثانوی برای نفس است و تحقق آن موجب هیچ‌گونه تغییری در جوهر نفسانی نمی‌شود. ثانیاً، بین نفس به عنوان فاعل شناسایی و صور ادراکی تغایر وجود دارد. این دو لازمه، تعریف علم و نحوه تحقق آن را در مراتب مختلف متأثر می‌کند.

ابن سینا علم را حصول صورتی از شیء در نفس می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۰۱)، و درباره نحوه تحقق صور ادراکی نیز قائل به «تجرید» است. پس از مواجهه نفس با جهان محسوس خارجی، قوای حسی صورتی را از شیء خارجی

با همان اوصافی که در جهان مادی دارد، دریافت می‌کند. قوه تخیل نیز همین صورت را در خود ذخیره می‌کند؛ به گونه‌ای که بدون نیاز به حضور متعلق خارجی می‌تواند آن را حاضر کند یا به خاطر آورد. در مرحله تعقل نیز قوه ناطقه صورت محسوس یا متخیل را از همه ویژگی‌هایی که موجب تخصص آن می‌شود، تجرید می‌کند و صورتی را می‌سازد که قابل اطلاق بر مصادیق کثیر است (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۵-۳۴۶).

در این نظریه در تمام مراحل ادراک، نفس امر ثابتی است که صورت ذهنی را از طریق قوای ادراکی خود تغییر می‌دهد. بنابراین، فاعل شناسایی و متعلق شناسایی دو وجود فی‌نفسه هستند که یکی در تحقق به دیگری نیاز دارد. علوم انسان نقش استکمالی ندارند و نفس صرفاً به دلیل تجردش از این صور آگاه است. این مطلب با نظریه ابن‌سینا مبنی بر «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس کاملاً سازگار است.

با چنین دوگانگی و تغیری میان عالم و معلوم، باید اتحاد آنها را اتحاد بین دو وجود مستقل یا دو ماهیت مستقل دانست، و اتحاد در این دو حالت محال است. دلایل ابن‌سینا در نمط هفتم/اشارات و تنبیهات در ردّ نظریه اتحاد عالم و معلوم (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۴-۲۹۶)، ناظر به این دو نوع اتحاد و به همین دلیل کاملاً صحیح و معقول است.

ملاصدرا درباره ماهیت نفس چند نظریه بنیادی دارد:

اولاً، یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در مباحث وجودشناسی، نظریه «حرکت جوهری» است. او در مباحث قوه و فعل، حرکت را افزون بر کمیات و کیفیات، در جوهر اشیاء نیز جایز می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۹۶). بر اساس این نظریه،

موجودات هویت ثابت ندارند، بلکه دارای درجات و مقامات متعدد هستند (همان: ۹۷). وی این نظریه را به نفس نیز تسری می‌دهد و درجات مختلف برای آن قائل می‌شود. این مقامات از پایین‌ترین مرتبه وجود، یعنی ماده آغاز می‌شوند و به عالی‌ترین مرتبه آن، یعنی وجود عقلانی می‌انجامند (نک: همان، ج ۱: ۳۲۶، ۳۳۰ و ۳۴۲). این مطلب بیان مختصری از نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس است (همان: ۳۴۷).

ثانیاً، ملاصدرا نظریه ای درباره رابطه نفس و قوای آن با عنوان «النفس فی وحدتها کل القوا» مطرح کرده که با نظریه حرکت جوهری نفس مرتبط است. به موجب این نظریه قوای نفس، اعم از ادراکی و تحریکی، متمایز از نفس و به منزله ابزار او نیستند، بلکه با نفس اتحاد وجودی دارند؛ در عین حال، این قوا با مدرکات خود متحدند و به همین دلیل، همه افعال ادراکی و تحریکی به خود نفس منتسب می‌شوند (همان: ۲۲۱-۲۳۰ و ۱۲۲). ملاصدرا از این نظر رابطه نفس و قوا را همانند رابطه حق تعالی با تمام موجودات و افعال او می‌داند. همان‌طور که همه مراتب هستی ظهور حق هستند و حق تعالی در عین وحدت و بساطت با همه معیت دارد، قوای نفس و افعال آنها نیز ظهور نفس هستند. نفس انسان در عین وحدت و بساطت، عین همه قوای خود از عقل تا قوای نباتی و جمادی بوده، در نتیجه فاعل مباشر همه آثار آنهاست (نک: همان: ۱۳۳-۱۳۵ و ۲۲۴).

ملاصدرا بر اساس این دو نظریه به صیوریت نفس از وجود جسمانی به وجود مثالی و عقلی معتقد است. آنچه در مراحل مختلف ادراک رخ می‌دهد، تجرید توأمان مدرک و مدرک، و انسلاخ از وجودی به وجود دیگر است (همان، ج ۳: ۳۶۶). بنابراین، «تفاوت صور ادراکی در مراتب تجرید و استکمال تابع

استحالات مدرک است» (همو، ۱۳۷۵: ۱۵).

ملاصدرا نظریه مشایی مبنی بر ثبات نفس و تجرید صور ادراکی را مردود (همو، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۳۶) و دارای لوازم باطلی می‌داند. هم‌رتبه شدن نفوس انبیا با افراد عادی و اختلاف به عوارض زاید بر ذات (همو، ۱۴۱۹ق: ۵۸۱) و عالم بودن نفس به این صور در عین فقدان در مقام ذات که از نظر ملاصدرا ناممکن است، از جمله این لوازم شمرده می‌شود (همو، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۱۷-۳۱۸).

وجوه تمایز حکمت متعالیه در حوزه نفس‌شناسی، نظریه معرفت را نیز متحول می‌کند. ملاصدرا نفس را خالق صور ادراکی می‌داند (همان، ج ۱: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۵۱). رابطه صور ادراکی با نفس، به دلیل مخلوق بودن، از سنخ رابطه جوهر و عرض نیست، بلکه قائم به نفس هستند؛ به این معنا که حصول فی‌نفسه آنها عین حصولشان برای نفس است (همو، ۱۹۱۹م، ج ۱: ۲۵۶). هرچند ملاصدرا در مواردی رابطه نفس و صور ادراکی را به رابطه ماده و صورت تشبیه می‌کند (همان، ج ۳: ۳۱۹)، اما رابطه نفس و صور ادراکی را از این سنخ نمی‌داند (همان: ۴۴۰)؛ زیرا «حصول صور ادراکی برای جوهر مدرک و استکمال و تحصیل بخشیدن به آن، اقوی از تحصیل بخشی صور طبیعی به ماده و تنويع آن است» (همان: ۳۲۱). دلیل این تفاوت، غیریت وجودی ماده و صورت، به‌رغم ترکیب اتحادی آن دو و تحقق به وجود واحد است. علت این دوگانگی آن است که صورت، فعلیت محض است؛ اگرچه صورتی برای صورتی دیگر ماده محسوب می‌شود و ماده فعلیتی جز قوه ندارد و بنابراین، عینیت حقیقی بین آنها نیست. ملاصدرا در صدد اثبات «عینیت» میان عاقل و معقول است.

مسلك صدر المتألهين در اثبات اتحاد عاقل و معقول

برهانی که ملاصدرا ارائه کرده، به «برهان تضایف» مشهور است. او بر اساس تضایف «عاقل» و «معقول» و ضرورت معیت وجودی متضایفین از نظر قوه و فعل، اتحاد آن دو را اثبات می‌کند (همان: ۳۱۳-۳۱۶). سبزواری این برهان را کافی نمی‌داند (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۴۹). از نظر وی، تکافؤ در مرتبه که از احکام تضایف است، در نهایت تحقق یکی از طرفین تضایف را همراه با دیگری اثبات و تقدم و تأخر بین آنها را سلب می‌کند. اگر تضایف مستلزم اتحاد وجودی متضایفین باشد، علت و معلول یا محرک و متحرک نیز اتحاد وجودی داشته، در نتیجه، اجتماع متقابلین در موضوع واحد از جهت واحد لازم می‌آید (همو، ۱۳۶۱: ۳۵؛ ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۶، ۱۶۹: تعلیقه سبزواری؛ همان، ج ۳، ۳۲۰: تعلیقه سبزواری).

ملاصدرا متوجه این اشکال بوده است و به تمایز مصادیقی از تضایف، مانند «محرک و متحرک» با «عاقل و معقول» اشاره می‌کند. از نظر وی، بین تضایف عاقل و معقول و سایر اقسام آن جهت اشتراک و جهت اختلافی وجود دارد. در تمامی مصادیق تضایف، طرفین اضافه تغایر مفهومی دارند، لیکن در همگی آنها جز رابطه عاقل و معقول، تغایر وجودی نیز هست و تغایر مفهومی اعم از تغایر وجودی است؛ یعنی این‌گونه نیست که همواره تغایر مفهومی مستلزم تغایر وجودی باشد. به همین دلیل، جایز نیست شیء واحد از جهت واحد، هم متحرک و هم محرک باشد، لیکن امکان دارد شیء واحد، عاقل خود و معقول خود باشد. بنابراین، دوگانگی وجودی لازمه نسبت اضافه نیست، بلکه دلیل دیگری می‌طلبد (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۴۹-۳۵۰). از نظر ملاصدرا دلیل استبعاد دیگران - مانند ابن‌سینا - درباره اتحاد عاقل و معقول، چه در تعقل شیء ذات خود و چه غیر خود، عدم توجه به همین نکته است.

نقد سبزواری به دلیل بی توجهی به همین نکته مورد نقد قرار گرفته است (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ۵۶۵: تعلیقه حسن زاده آملی؛ آشتیانی، ۱۳۵۲: ۲۲۹-۲۳۰). او در نهایت با پذیرش تفاوت اساسی میان «معقول بالذات» و مواردی مانند «معلول بالذات» برهان تضایف را تمام می‌داند. دلیل تفاوت آن است که معقول بالذات برای اتصاف به معقولیت به علتی نیاز ندارد، لیکن معلول از جهت نسبت با علتی مغایر با خود معلول است (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۶، ۱۷۰: تعلیقه سبزواری).

وحدت و بساطت نفس و عینیت با مدرکات متکثر

حاصل برهان تضایف این شد که صور علمیه مجرد، هم معقول بالفعل و هم عاقل بالفعل، متخیل بالفعل و متخیل بالفعل، و حاس بالفعل و محسوس بالفعل هستند. از آنجا که فاعل شناسایی نفس است، پس نفس از جهت واحد، عاقل و معقول بالذات، متخیل و متخیل بالذات و حاس و محسوس بالذات است. این مطلب به معنای «عینیت» نفس با حقایق مدرک است که ملاصدرا به آن تصریح دارد (همو، ۱۴۱۹ق: ۵۸۲).

ملاصدرا نوعی از اتحاد را مطرح می‌کند که با اتحادهای رایج، یعنی اتحاد دو وجود، دو مفهوم یا دو ماهیت متفاوت است (همو، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۲۴-۳۲۵). هر سه قسم اتحاد که تنها اقسام مفروض برای حکمای قبل از ملاصدرا بوده، باطل است. براهین ابن سینا ناظر به قسم اول و در نتیجه، در موضع خود صحیح است. اتحادی که ملاصدرا مطرح می‌کند این است که موجودی به واسطه صیوریت و در نتیجه، استکمال وجودی منشأ انتزاع مفاهیمی کلی گردد که قبل از این صیوریت بر او صدق نمی‌کرد. نتیجه استکمال مترتب بر این صیوریت آن است که اموری که در موجودات متفرق یافت می‌شوند، در وجود واحدی اجتماع یابند

(همان: ۳۲۵). مبنای این نظریه «اصالت وجود» و «امکان اشتداد و تضعف وجود» است. در فلسفه ملاصدرا وجود از اموری است که در عین بساطت و با حفظ تشخیص، شدت و ضعف می‌یابد (همان، ج ۹: ۱۱۶). این اصل یکی از مقدمات تفسیر متفاوت ملاصدرا از معنای «اتحاد» است (همان، ج ۳: ۳۲۴). او معتقد است همان‌گونه که ماهیت نوعی واحد، در عین حفظ وحدت نوعی و حتی شخصی می‌تواند اشخاص متعدد داشته باشد، وحدت عددی یک شیء نیز نافی این نیست که در وجود شخصی خود از حالتی به حالتی دیگر، و با حفظ هویت شخصی، تحول حاصل کند. بر اساس این دیدگاه، امکان تحول انسان از نازل‌ترین مراتب تا عالی‌ترین مرتبه، در عین حفظ و اتصال هویت شخصی وجود دارد (همان، ج ۹: ۹۶). همین دیدگاه مبنای نقد ملاصدرا در خصوص نظر رایج درباره ارتقای صور ادراکی از طریق تجرید است (همان: ۹۵).

این همان نکته‌ای است که ملاصدرا از آن در مصداق واحد قرار دادن نفس برای مفاهیم عقل و عاقل و معقول استفاده می‌کند. او در نفی استبعاد حکمایی چون ابن‌سینا در خصوص اتحاد عاقل و معقول، به نظریه‌ای منتسب به عرفا با عنوان «عقل بسیط کل المعقولات است» (همان، ج ۳: ۳۵۰؛ نک: ج ۱: ۳۵۲) اشاره می‌کند. مبنای این نظریه آن است که هویت واحد بسیط می‌تواند از جهت واحد مصداق حمل مفاهیم کثیر گردد، بدون اینکه صدق مفاهیم کثیر بر آن خللی در وحدت ذاتش وارد کند (همان، ج ۳: ۳۵۰). بهترین نمونه ذات حق تعالی است (نسبت عقل بسیط با نفس در مبحث بعدی بیان خواهد شد).

در واقع آنچه ملاصدرا در صدد بیان آن است، نوعی «وحدت» قابل اجتماع با کثرت است. ملاصدرا به فراخور مباحث متعدد به این وحدت اشاره می‌کند. از

جمله در مباحث معاد، مبحثی را به این موضوع اختصاص داده است با این عنوان که «فی أن لكل شخص انسانی ذاتاً واحدة هي نفسه و هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل، و هي أيضاً الغاذی و المنمی، ... بوجه» (همان، ج ۹: ۵۶؛ نک: ۹۱-۹۵؛ ج ۱: ۱۲۱-۱۲۲). او بیشتر مردم را منکر این «توحید» می‌داند (همان: ۵۶).

این توحید که ملاصدرا بر اساس «قاعده بسیط الحقیقه» به حق تعالی نسبت می‌دهد (نک: همان، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۴؛ ج ۲: ۳۶۸) به تصریح وی مصادیق دیگری در ظلّ و به تبع حق تعالی، مانند نفس دارد. او به منظور متناظر قرار دادن توحید نفس و توحید حق تعالی، عجز از ادراک «توحید نفس» را مستلزم عجز از ادراک توحید حق قرار می‌دهد: «و من عجز عن توحید نفسه کیف یقدر علی توحید ربّه؟!» (همان، ج ۹: ۵۶-۵۷). دیدگاه ملاصدرا درباره ارتباط نفس با قوا و افعالش به عنوان شئون آن بر مبنای همین اصل است (همان، ج ۱: ۲۲۱). او در موارد متعدد به منظور تبیین رابطه نفس و بدن یا رابطه نفس با افعال آن، تعبیر «اتحاد» را به کار می‌برد، اما از سیاق کلام او در توضیح این مطلب معلوم می‌شود منظور نوعی عینیت مترتب بر وحدت حقیقی نفس است؛ به‌ویژه از این نظر که این اتحاد را با رابطه حق و اسماء یا فعل او متناظر قرار می‌دهد. برای نمونه، درباره نحوه صدور افعال نفس از طریق قوا می‌فرماید: «و لكنّ النّفس لها آلات و لوازم و قوی متخالفة یتمد نحواً من الإتحاد» (همان: ۱۲۰). در ادامه در توضیح این اتحاد به عینیت اسماء و صفات حق تعالی با ذات او، به‌رغم وحدتش اشاره می‌کند؛ البته همه موجودات را در مراتب مختلف برخوردار از چنین وحدتی و آیت آن می‌داند (همان: ۱۲۱).

سبزواری در غالب موارد در توضیح تعابیر ملاصدرا در این مباحث، متذکر می‌شود آنچه بین نفس و شئون مختلف آن برقرار است «وحدت» است.

توضیحات وی به صراحت ناظر به وحدت حقیقی مترتب بر «قاعدۀ بسیط الحقیقه» است؛ زیرا به لوازم این بساطت اشاره می‌کند که عبارت است از: مقام «کثرت در وحدت»، یعنی مقام «جمعیت نفس»، و «وحدت در کثرت»، یعنی «معیت نفس با همه شئون و مراتبش» (همان، ۱۲۰-۱۲۱: *تعلیقۀ سبزواری*؛ نک: همان، ج ۹، ۱۸۸-۱۸۹: *تعلیقۀ سبزواری*).

با این توضیح نفس اولاً، بر حسب ادراکات متعدد خود مستجمع معانی و مفاهیم متعدد به نحو وحدت است. ثانیاً، در هر مرتبه از ادراک عین آن مرتبه است، اما نه به نحو تجافی از مرتبه عالی خود، بلکه به نحو وحدتی که واجد همه مراتب است.

مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که: آیا معلومات نفس که عین اوست، در اثر مواجهه با جهان خارج و تأثر از آن به دست می‌آید؟ به منظور پاسخ به این مسئله، طرح دو مسئله دیگر ضروری است: اولاً، تبیین نظر ملاصدرا درباره نسبت «عقل فعال» با انسان (به عنوان عقل بسیط و در نتیجه، جامع همه معقولات)، و ثانیاً، بساطت ظلی نفس.

نسبت وجودی و معرفتی عقل فعال با انسان

در فلسفه اسلامی تعبیر عقل فعال بر دو مورد قابل اطلاق است: اولین مورد که نظر رایج و غالب است، لحاظ عقل فعال به عنوان امری مغایر با انسان است. عقل فعال آخرین عقل در سلسله عقول مفارق و واسطه فیض برای عوالم مادون و مدبر آنهاست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۱). اطلاق دوم، به عنوان آخرین مرتبه در مراتب استکمالی عقل انسان است (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۱: ۳۶۹). درباره اینکه عقل فعال مستجمع جمیع معانی معقول و در عین حال بسیط است، اختلافی بین

ملاصدرا و حکمای قبل نیست؛ محل اختلاف، نحوه ارتباط نفس با عقل فعال است که ملاصدرا دیدگاهی متفاوت درباره آن دارد.

نظر رایج آن است که نفس انسان از طریق اتصال با عقل فعال – به عنوان موجودی مفارق از انسان – به درک معقولات نایل می‌شود. ملاصدرا قائل به این نظریه نیست (همان، ج ۳: ۳۳۵). وی به‌رغم اینکه عقل فعال را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب عقول مفارق می‌پذیرد، معتقد است همه موجودات مادون این مرتبه می‌توانند در سیر استکمالی خود واجد تمام کمالات آن مرتبه شوند: «عقل فعال به‌رغم اینکه فاعل مقدم بر بقیه ممکنات است، بعینه ثمره حاصل از وجود و مرتبه استکمال آنهاست که در ارتقا به سوی کمال حاصل می‌کنند» (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۰؛ نک: ۱۹۱۹م، ج ۹: ۱۴۰؛ ۱۳۶۴: ۷۰).

او اتحاد نفس را با عقل فعال از طریق معنای «وحدت عقول» تبیین می‌کند. از نظر وی وحدت عقول وحدت عددی نیست؛ یعنی با ثانی یا متکثر شدن عقل، چیزی بیش از آنچه در وحدتش یافته‌ایم، یافت نمی‌شود. بنابراین، اگر یک معنای عقلی در نفس انسان یافت شود و همان معنا در عقل فعال نیز باشد، این دو معنا به لحاظ حقیقت یکسان هستند و تعدد وجودی آنها به واسطه امری زاید بر این معناست. براین اساس، اتحاد نفس با صور عقلی مدرک او، از «این جهت» اتحاد با عقل فعال است؛ به این معنا که صورت معقول موجود در نفس انسان و آنچه در عقل فعال است، حقیقت یکسان دارند (نک: همو، ۱۹۱۹م، ج ۳: ۳۳۶-۳۳۹). بنابراین، اگر انسان شیئی را ادراک کند، چیزی همانند اصل و حقیقت آن شیء در عقل فعال در نفس او تحقق می‌یابد.

نکته مهم‌تر در این مبحث آن است که منظور ملاصدرا از تناظر معقولات

انسان با حقایق موجود در عقل فعال، صرفاً تناظر «صور» نیست، بلکه تناظر دو مرتبه وجودی در عالم هستی و عالم انسانی است. برای توجیه این نظریه، باید نظریه ملاصدرا را درباره خالقیت نفس در فرایند ادراک، به قاعده کلی «فاقد شیء معطی شیء نیست» و نتیجه ملاصدرا از آن، یعنی «هر آنچه از فاعلی صادر می‌شود، باید حصولی برای آن داشته باشد» (همان، ج ۱: ۲۶۱) ضمیمه کرد. همچنین، وی حصول ذاتی حقایق را شرط وصول به ادراک امور متغایر با خود می‌داند: «انسان هرگز شیئی را نمی‌شناسد، مگر اینکه چیزی از آن شیء در ذات او باشد و آن را در عالم خود مشاهده کند» (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۹؛ نک: ۱۴۱۹ق: ۵۸۲؛ ۱۳۸۲: ۳۲۷). از این منظر سخن سبزواری «أَنَّه مرتبة من مراتب النفس و شئونها» (همو، ۱۹۱۹م، ج ۱، ۱۳۵: تعلیقه سبزواری) که درباره رابطه مدرکات انسان با نفس به کار برده است، از مرتبه «صورت» معقول فراتر می‌رود. توضیح این مطلب مستلزم بررسی نسبت عقل فعال با انسان است.

این عبارت سبزواری که «عقل فعال افزون بر وجود فی نفسه اش، وجودی برای نفوس ما دارد و اتحاد با آن در نفوس ما رخ می‌دهد، نه با وجود فی نفسه لِنَفْسِهِ اش» (همان، ج ۳، ۳۳۵: تعلیقه سبزواری) خلاصه نظریه ملاصدرا درباره رابطه عقل فعال با نفوس انسان‌هاست. ملاصدرا در عنوان فصلی که به طور مجزا به همین مسئله اختصاص داده است، بیانی مشابه دارد: «فی کیفیت حصول العقل الفعال فی أنفسنا» (همان، ج ۹: ۱۴۰). او درباره نحوه حصول عقل فعال برای نفوس ما، سه تعبیر به کار می‌برد که عبارت‌اند از: «وجود عقل فعال برای نفس»، «اتصال نفس به عقل فعال» و «اتحاد نفس با عقل فعال». دلیل این «تحقق»، «اتصال» یا «اتحاد» را نیز «غایت بودن» عقل فعال برای انسان می‌داند. از نظر وی آنچه برای

یک شیء قابل وصول نباشد، غایت آن نخواهد بود:

«إعلم أنّ للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في أنفسنا، فإنّ كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتّحادها معه. فإنّ ما لا وصول لشيء إليه بوجه الإتحاد، لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء؛ فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت، فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر (همان).

با توجه به آنچه درباره عدم امکان اتحاد دو وجود مستقل در فلسفه ملاصدرا و نیز معنای «اتحاد» بیان شد، این اتحاد و اتصال به نحو اضافی نیست. سبزواری در همین مبحث واژه «اتحاد» را هم عرض «تحول» قرار می دهد: «أى الوصول الى الغاية لا يكون بنحو الاتصال الإضافى، بل بنحو الإتحاد و التحول بأن يتحول و ينقلب المغيا إلى الغاية، بناءً على جواز التبدل الذاتى على الاتصال الحقيقى و الحركة الجوهرية» (همان: تعلیقه سبزواری). نکته لازم به ذکر این است که در حرکت جوهری، شیء واجد فعلیتی جدید می شود. اگر غایت بودن عقل فعال به نحو بیرونی و صرفاً به عنوان یکی از عقول در سلسله مراتب عقلی عالم باشد، تعبیر اتحاد از طریق حرکت جوهری معنا نخواهد داشت، و شاید تعبیر مناسب «تقرّب» باشد.

ملاصدرا در موارد متعدد از ارتقای نفس انسان به مرتبه عقل فعال به عنوان «ثمره» وجود انسان در این عالم سخن گفته است؛ برای نمونه: «ما أشبه حال النفس الإنسانیة - فی تقلبها فی أطوارها الخلقية و وقوعها من عالم الفطرة فی مزابل الجهال و نسيانها عالمها عند الهبوط إلى منازل الأراذل، إلى أن يصل إلى درجة العقل الفعّال - بحال البذر فی تقالیب الأطوار إلى أن يبلغ مرتبة التمار» (همو، ۱۳۰۲: ۳۰۷).

نک: ۱۳۱۹: ۲۵۰-۲۵۱). بنا بر مبانی حکمت متعالیه، یعنی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، ثمره وجودی شیء مستقل از آن نیست. ملاصدرا در برخی موارد تعبیری دارد که به صراحت مؤید نظریه فوق است. برای نمونه، ضمن بیان کیفیت تشخیص نفس از نظر جامع اضداد بودن، به این جامعیت وجودی با جمع بین تعبیری مانند «هیئت وجود» و «انقلاب» اشاره می‌کند: «یستوفی فی نفسه ای ذاته هیأة الوجود کله، فینقلب کما ذکره الشیخ فی الهیات الشفا عالماً معقولاً موازياً لعالم المحسوس کله» (همو، ۱۹۱۹م، ج ۹: ۱۸۹). این تعبیر نافی نظریه رایج است که نفس با «صور» اشیاء اتحاد حاصل می‌کند. به علاوه، به منظور بیان سعه این جامعیت، به تعالی نفس تا مرتبه عقل فعال و بالاتر از آن، آن هم از طریق «تقلب» و «تطور» تصریح می‌نماید:

إنَّ المدركَ بجميع الإدراکات الحسیة و الخیالیة و العقلیة و الفاعلَ بجميع الأفاعیل الطبیعیة و الحيوانیة و الإنسانیة الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبّرة؛ فلها النزول الی مرتبة الحواس و الآلات الطبیعیة، و لها الصعود الی مرتبة العقل الفعال و مافوقه فی آن واحد، ... فذاتها تتطور بالشئون و الأطوار، ... و ذلك عند تمامها كانت الكل فی وحدة (همان: ۱۸۹-۱۹۰).

از جمله صریح‌ترین شواهد در این موضوع، مواردی است که ضمن اشاره به جامعیت وجودی انسان، به حقیقت «ادراک» به معنای «متحقق بودن به مرتبه‌ای از وجود» نیز اشاره می‌شود. برای نمونه، به منظور بیان تفاوت تشخیص در جواهر مجرد با جواهر مادی می‌فرماید: «أو لا ترى أن الجوهر الناطق من الإنسان مع وحدتها الشخصیة جامعة للتجسم و التجرد، حاصرة للسعادة و الشقاوة، و هی مع وحدتها حائزة للحس و الخیال و العقل، ... و ربّما یکون فی وقت واحد ملکاً مقرباً

باعتبار، و شیطاناً مریداً باعتبار آخر، و ذلك لأن إدراك كل شيء هو أن ينال حقيقة ذلك الشيء المدرک بما هو مدرک، بل بالاتحاد معه» (همو، ۱۳۸۹: ۵۱۷؛ ۱۳۸۰: ۵۰۱). ملاصدرا با تعبیر «اتحاد» از «متحقق شدن به مدرک» سخن می‌گوید. بنابراین، ملاصدرا در نظریه اتحاد عالم و معلوم، نه به صور علمی، بلکه به تحول وجودی انسان به نحو جوهری نظر دارد. دامنه این تحول و جامعیت وجودی نیز تا عقل فعال است. حاصل اتحاد نفس با معلوماتش این است که نفس متحقق به حقیقت همه معقولات است یا در اثر صیوررت جوهری واجد آنها می‌شود.

مصادق علم، عالم و معلوم بر اساس بساطت نفس

بیان شد که ملاصدرا و به تبع وی سبزواری، برای نفس وحدت و بساطتی مثال وحدت حق تعالی قائل‌اند. از این وحدت به «وحدت جمعی ظلی» (همو، ۱۹۱۹م، ج ۱: ۱۳۴؛ ۱۴۱۹ق: ۵۵۳) یا «وحدت حقه ظلی» (همو: ۱۹۱۹م، ج ۳، ۳۲۴: تعلیقه سبزواری) تعبیر کرده‌اند. به همین دلیل - چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم - سبزواری غالباً در تبیین ارتباط نفس با قوای مدرکه و محرکه و افعال آنها، به لوازم «بسیط الحقیقه»، یعنی مقام «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» تمسک می‌جوید. این مطلب با نظریه ملاصدرا درباره علم و نسبت عقل فعال با انسان سازگار است. او این عبارت ملاصدرا را که «العقل هو كل الأشياء المعقولة» (همان: ۳۳۷) ناظر به مقام «کثرت در وحدت» (مرتبه ذات) می‌داند که با بساطت خود حاوی وجود اعلای تمام اشیاء است (همان: تعلیقه سبزواری). تمام اشیاء نیز «ظهورات»، «شئون» و «اظلال» آن امر بسیط هستند (همان). تعبیر «وحدت در کثرت» ناظر به ظهورات یا «مقام فعل» است. آنچه در اینجا درباره عقل فعال و نسبت آن با سایر

مراتب هستی بیان شده، قابل تسری به نفس انسان به دلیل برخوردارگی از کمال عقل بسیط است.

سبزواری اتحاد مدرک با مدرک را در دو مقام متناظر با دو ساحت بسیط حقیقی بیان می‌کند: «یکی از آن دو، در مقام "کثرت در وحدت" است؛ به این معنا که وجود مدرکات در وجود مدرک به نحو اعلی منطوقی است؛ همان طور که عقول تفصیلی در عقل بسیط اجمالی منطوقی هستند. دیگری در مقام "وحدت در کثرت" است؛ به این معنا که مدرک با نور بالفعلش بر تمام مدرکات خویش انبساط می‌یابد، بدون اینکه از مقام شامخ خود تجافی کند. مدرک با هر مدرکی در مرتبه خود متحد است. پس متخیل در مرتبه خیال با نفس متحد است. حتی معقول با عقل در مرتبه ظهور آن در معقولات مرسل محیط متحد است، نه در مرتبه سر و خفی» (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۵۱-۱۵۲؛ نک: ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۶، ۱۶۹، تعلیقه سبزواری).

تشبیه نفس به «وجود منبسط» که در عین وحدت، با تمام موجودات امکانی متحد بوده، به دلیل چنین اتحادی دارای مراتب شدید و ضعیف است (ملاصدرا، ۱۹۱۹م، ج ۳، ۳۲۳-۳۲۴؛ تعلیقه سبزواری؛ ۱۳۸۲، ۴۹۰؛ تعلیقه سبزواری) ناظر به بساطت نفس و دو ساحت مترتب بر آن است. همچنین عباراتی از این قبیل به این مطلب گواهی می‌دهد: «انسان می‌تواند هر چیزی را بشناسد و ذات او قابلیت هر صورتی را دارد؛ زیرا چیزی نیست مگر اینکه نظیر آن در انسان وجود دارد. پس همه موجودات اجزای ذات او هستند و او با وحدتش جمیع اشیاء است» (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۹؛ نک: ۱۴۱۹ق: ۵۸۶) و «حقایق مندک در ذات به وجودات متکثر و متمایز ظهور می‌کنند» (همو، ۱۳۷۵: ۹۹).

در واقع ملاصدرا برای نفس بساطتی در تناظر با بساطت حقیقت مطلق وجود قائل است. همان‌طور که در نظام هستی یک وجود حقیقی داریم و غیر او «ظهورات ذات و صفات» (همو، ۱۹۱۹م، ج ۲: ۲۹۲)، «أطلال» (همان: ۲۹۱) یا «اطوار و شئون» (همان: ۳۰۹) او هستند، نفس نیز امر واحد بسیط مستجمع جمیع حقایق و در عین حال دارای مراتب مختلف است. مراتب مختلف نفس، ظهور یا تجلی همان حقایق از مقام وحدت ذاتی به کثرت عقلی، خیالی و حسی است. مثال حق دانستن انسان از جهت ذات، صفات و فعل که غالباً در مباحث مربوط به علم بیان شده (نک: همان، ج ۱: ۲۶۵؛ ۱۳۸۲؛ ۱۵۱؛ ۱۴۱۹ق: ۱۰۳) به همین دلیل است.

با چنین جامعیت وجودی و با تحقق شرایطی که ملاصدرا به تفصیل در آثار خود بیان کرده است، انسان از منظر حقایق درونی خود به جهان بیرونی می‌نگرد. این حقایق شئون ذاتی وجود او هستند. در نتیجه، نظریه اتحاد عالم و معلوم در ساحت دیگری که ارتباط نفس و شئون آن باشد، مطرح خواهد شد. بهترین تعبیر برای این ارتباط، تعبیر ظاهر و مظهر، تجلی و متجلی و از این قبیل است. منظور ملاصدرا در این نظریه، معرفتی است که حاصل تجلی حقایق منطوی در نفس در مرتبه عقل به نحو مجرد عقلانی، آن‌گاه به نحو موجودات مجرد مثالی و محسوس است. بنابراین، نفس مصداق عالم، و حقایق منطوی در آن و نیز ظهورات این حقایق، مصداق معلوم هستند.

حاصل اینکه، ملاصدرا در صدد بیان «وحدت» سه مقوله «علم»، «عالم» و «معلوم» است. چنین وحدتی امکان طرح «معرفت حقیقی» را فراهم می‌کند.

مبحث تکمیلی: مقایسه برهان تضایف با نظریه بساطت نفس در تبیین اتحاد عاقل و معقول

حاصل برهان تضایف آن است که شیء واحد می‌تواند از جهت واحد مصداق عالم و معلوم گردد. این مقدار برای پذیرش وحدت عاقل و معقول و رفع استبعاد از آن کافی است؛ لیکن مسئله این است که متعلق شناخت انسان، جهان بیرونی بوده، غایت نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا رفع ثنویت بین انسان و متعلق معرفت اوست. رفع این بینونت، تبیین نحوه وحدت، و اینکه مصداق عالم و معلوم در این قاعده حقیقتاً چیست، از عهده این برهان خارج است؛ هرچند ملاصدرا در مقدمات این برهان به اصلی مهم، یعنی حرکت جوهری و تطورات وجودی انسان و در نتیجه، متحقق شدن به حقایق متعدد در عین وحدت و تشخیص اشاره می‌کند. این اصل بیانگر آن است که هدف ارائه نظریه‌ای ویژه در هستی‌شناسی علم است، اما برهان تضایف به‌تنهایی برای این هدف نارساست. بررسی نظریه خالقیت نفس، نحوه ارتباط نفس با صور ادراکی، و رابطه وحدانی نفس با قوا و افعال آن، به همین منظور انجام شد. نکته مهم آن است که تمامی این نظریات با لحاظ تهی بودن نفس و در نتیجه، متأثر بودن آن صرفاً از جهان خارج قابل توجیه نیست. مبنای تمامی این نظریات، دیدگاه ویژه ملاصدرا درباره بساطت حقیقی نفس است؛ به این معنا که نفس را «واجد» و در نتیجه «فعال» و «فاعل مباشر» در همه افعال آن تصویر می‌کند.

ملاصدرا بر اساس این بساطت - چنان‌که بیان شد - بینونت بین نفس و قوا، افعال ادراکی و تحریکی و در نتیجه، معلومات وی را حذف می‌کند و به عینیت نفس با تمام شئون آن می‌رسد. به موجب چنین بساطت و جامعیتی، انسان واجد حقایقی مجرد در عالی‌ترین مرتبه وجودی خود، در تناظر با حقایق بیرونی است. در نتیجه مصداق عالم و معلوم، خود انسان و شئون ذاتی آن است. ارائه این

تصویر از نظریه اتحاد عالم و معلوم، از عهده برهان تضایف خارج است.

نتیجه‌گیری

نظریه اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه، نظریه‌ای ویژه درباره رابطه نفس و صور ادراکی است. اختلاف ملاصدرا و برخی حکما، از جمله ابن‌سینا درباره آن، به تفاوت مبانی حکمت مشاء و حکمت متعالیه بازمی‌گردد. این اختلاف مبانی، مستلزم دو تلقی از این نظریه شده است که بر اساس یکی تحقق آن محال، و بر اساس دیگری ممکن و در نتیجه قابل پذیرش است. اتحاد مدنظر ابن‌سینا «اتحاد دو وجود متمایز» است که از نظر ملاصدرا باطل است.

ملاصدرا با تکیه بر تضایف بودن مفهوم عاقل و معقول و تکافؤ وجودی آنها که سبب امتیازشان از سایر مصادیق تضایف است، اتحاد را به نحو دیگری اثبات می‌کند؛ به این معنا که صورت ادراکی مجرد، از جهت واحد، عاقل و معقول بالذات، متخیل و متخیل بالذات و حاس و محسوس بالذات است. از نظر وی، همین مقدار برای رفع استبعاد از اتحاد عاقل و معقول کفایت می‌کند. اما ملاصدرا در صدد اثبات «عینیت» تمام مدرکات نفس با آن در عین وحدت و بساطت است؛ البته منظور عینیت نفس با «صورت» اشیاء نیست، بلکه «متحقق شدن به حقیقت اشیاء» مدنظر است.

این عینیت بر اساس مبانی و نظریات ویژه‌ای تبیین می‌شود که عبارت‌اند از: خلاقیت نفس برای مدرکات خود، حرکت جوهری نفس به عنوان فرایند ادراک با حفظ وحدت و تشخیص و لحاظ عقل فعال به عنوان غایت سیر استکمالی انسان.

به موجب خالقیت نفس، تحقق ادراک صرفاً از طریق تأثرات حسی و انطباع

یک صورت معقول نخواهد بود. نفس یا واجد حقیقت اشیاء است یا در اثر صیوررت جوهری واجد آنها می‌شود. دامنه این وجدان نیز با لحاظ عقل فعال، به عنوان مرتبه‌ای جامع حقیقت همه اشیاء که انسان در سیر استکمالی واجد آن می‌شود، همه معقولات است. بنابراین، انسان به حسب کمال سیر استکمالی خود، یعنی عقل فعال، بساطتی حقیقی به تبع و در ظلّ بساطت حق تعالی دارد. به موجب این بساطت و با فراهم شدن معادات، نفس حقایق منظوی در خود را در مراتب عقلی و مثالی و حسی خود ظاهر می‌کند.

منابع

- آشتیانی، مهدی (۱۳۵۲)، *تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی وابسته به دانشگاه مک گیل کانادا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۹۷۵م)، *الشفاء (فن ششم طبیعیات: کتاب النفس)*، تصدیق و مراجعہ ابراهیم مدکور، تحقیق جرج قنوتی و سعید زابہ، قاهرہ: المكتبة العربية.
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچہ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲)، *تعلیقات بر شواهد الربوبیہ*، ترجمہ، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومہ (ج ۲ غررالفرائد)*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، قم: ناب.
- _____ (۱۳۶۸)، *شرح غررالفرائد (شرح منظومہ حکمت)*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۴)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳ (سورہ بقرہ)، تصحیح محمد خواجوی، به انضمام تعلیقات حکیم نوری، قم، بیدار، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷ (سورہ یاسین)، تصحیح، تحقیق و مقدمہ سیدصدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- سبزواری، ملاهادی (۱۹۱۹م)، *تعلیقات بر أسفار اربعه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۹۱۹م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۰۲)، *الرسائل (اکسیر العارفین)*، چاپ سنگی، قم: مکتبہ المصطفی.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حواشی ملاهادی سبزواری، ترجمہ، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۴۱)، *عرشیه*، تصحیح و ترجمہ غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

- _____، (۱۳۸۰)، *المبدء و المعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی (رساله اتحاد عاقل و معقول)*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، چاپ اول.
- _____، (۱۴۱۹ق)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه محمد خواجوی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.